Zwei akademische Vorlesungen

über

Grundprobleme

der

systematischen Theologie

von

Georg Wobbermin

Dr. phil., Lic. theol.

Privatdozent der Theologie an der Universität Berlin.

I. Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion.

II. Aufgabe und Methode der evangelischen Dogmatik.

BERLIN 1899.

VERLAG VON ALEXANDER DUNCKER.

[illegible]

Zwei akademische Vorlesungen

über

Grundprobleme der systematischen Theologie

von

Georg Wobbermin

Dr. phil., Lic. theol.

Privatdozent der Theologie an der Universität Berlin.

I. Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion.

II. Aufgabe und Methode der evangelischen Dogmatik.

BERLIN 1899.

VERLAG VON ALEXANDER DUNCKER.

Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion.

Dass es eine Hauptaufgabe der Theologie sei, einen Wahrheitsbeweis für die christliche Religion zu liefern, scheint mir unbezweifelbar.

Es geht nicht an, sich demgegenüber, wie es vielfach geschieht, auf den Offenbarungscharakter der christlichen Religion zu berufen und zu sagen, dieser Offenbarungscharakter mache einen solchen Wahrheitsbeweis unmöglich, mache ihn aber auch unnötig. Unmöglich: weil es sich um übernatürlich geoffenbarte Wahrheit handele, der gegenüber die Vernunft sich einfach zu beugen habe; unnötig: weil diese Wahrheit eben in ihrem Charakter als übernatürlicher den Beweis der Wahrheit in sich selbst trage. So hat noch kürzlich der Baseler Dozent Mezger in seiner Antritts-Vorlesung über den christlichen Gottesglauben und den christlichen Offenbarungsglauben den Satz aufgestellt, es sei ausschliesslich die Offenbarung, welche die Mittel zur Begründung des Glaubens darreiche. Nun steht das fest, dass die christliche Religion solchen Offenbarungscharakter trägt. Aber für die Theologie, die Wissenschaft von der christlichen Religion ergiebt sich daraus lediglich die Aufgabe,

---

1. Mezger, Paul, Lic. Dr., Christlicher Gottesglaube und christlicher Offenbarungsglaube. Basel, 1896.

zu untersuchen, wie wissenschaftlich über jenen Charakter, jenen Anspruch der christlichen Religion zu urteilen sei.

Es geht auch nicht an, sich auf die wissenschaftstheoretische Reflexion zu berufen, wie jede positive Wissenschaft das ihr gegebene Objekt voraussetze, so dürfe und müsse auch die Theologie ihr Objekt, die christliche Religion, den christlichen Glauben, und mithin die Wahrheit desselben voraussetzen. Es scheint mir missverständlich und irreführend zu sein, in diesem Zusammenhang auf den Charakter der Theologie als positiver Wissenschaft hinzuweisen. Hier liegt vielmehr ein fundamentaler Unterschied zwischen der Theologie und den positiven Einzelwissenschaften vor. Man hat die Theologie in verschiedener Absicht als positive Wissenschaft bezeichnet. Schleiermacher hat es in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums gethan, indem er damit zum Ausdruck bringen wollte, dass die Theologie einer praktischen Aufgabe dient, dem Interesse der Kirche. Die Theologie ist ihm eine positive Wissenschaft, weil ihre einzelnen Elemente, die einzelnen Disziplinen, ihre Zusammengehörigkeit nur darin haben, dass sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind. Von anderen nach ihm ist dann der Hauptnachdruck auf das andere gelegt worden, dass der Theologie ein positiver Gegenstand zur wissenschaftlichen Bearbeitung gegeben sei, nämlich das geschichtliche Christentum. Aber nun liegt es doch so, dass dieser positive Gegenstand der Theologie, die christliche Religion, auf die letzten und höchsten Fragen führt, die es für Menschen giebt, ja diese Fragen recht eigentlich zu seinem Inhalt hat, die Fragen nach Gott. Das aber sind die letzten und höchsten Fragen, die es für Menschen giebt; und mit diesen Fragen hat keine der positiven Einzelwissenschaften etwas zu thun. Dann ergiebt sich also für die Theologie gerade das P r o b l e m, wie wissenschaftlich über die letzten und höchsten Fragen, die Möglichkeit und den Weg zu ihrer Lösung zu urteilen sei. Die Theologie darf also die

Wahrheit der christlichen Religion nicht voraussetzen, sondern muss sie erweisen. Das darf nicht missverstanden werden. Natürlich geht die Theologie von der Voraussetzung der Wahrheit des Christentums aus; aber als Wissenschaft darf sie diese Voraussetzung niemals als einfache Voraussetzung stehen lassen, sondern muss immer wieder diese Voraussetzung selbst zu begründen suchen.

Aber es ist doch nicht so, dass etwa die Theologie sich allein im Interesse ihres Charakters als Wissenschaft jener Aufgabe zu unterziehen hat. Vielmehr liegt das durchaus auch im Interesse des Glaubens selbst. Man neigt zwar heute mehrfach zu der Auffassung, der Glaube sei eben Glaube, und bedürfe keiner Auseinandersetzung mit der Wissenschaft, keiner Rechtfertigung vor ihrem Forum. Wer sich einmal auf den Standpunkt des Glaubens gestellt habe, der habe kein Bedürfnis nach einem Wahrheitsbeweis; darauf allein aber komme es an, sich auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, es darauf zu versuchen, darauf zu wagen. Aber so sehr das auch die Sprache des Glaubens selbst ist, in der man damit argumentiert, so übersieht man dabei doch, dass das nur für den bestimmten einzelnen Fall gilt. Für die Dauer aber und für den Bestand des Glaubens als gemeinsamen Lebensprinzips gilt es nicht. Die Bedeutung des Glaubens für die Gesamtheit und damit schliesslich auch wieder für die Einzelnen müsste notwendig darunter leiden, wenn man prinzipiell darauf verzichten wollte, sich das Recht des Glaubens durch wissenschaftliche Betrachtung klar zu machen.

So ist denn auch gerade in den letzten Jahren diese Frage viel und gründlich bearbeitet worden. Wie sich mir auf Grund dieser Arbeiten das Problem gestaltet hat und mit welchen Mitteln es mir möglich scheint, einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion zu liefern, will ich im Folgenden zu skiz-

zieren suchen; und also gerade das hier als meine Aufgabe betrachten, den Gang dieses Beweises darzulegen, den Beweis im Skelett vorzuführen.

Zunächst aber müssen wir aus der Aufgabe selbst die allgemeinsten Erfordernisse des gesuchten Beweises abnehmen. Und da ergiebt die Reflexion darauf alsbald dies höchst eigentümliche Problem. Es handelt sich einerseits um die letzten und höchsten Fragen, die Fragen nach Gott — denn mit diesen hat es der christliche Glaube überall zu thun; — soll für das Gebiet dieser Fragen eine Antwort gefunden, eine Wahrheit festgelegt werden, so muss dies offenbar auf allgemeinster und allgemeingültigster Basis geschehen. Andererseits aber handelt es sich um eine bestimmte geschichtliche Grösse; denn der christliche Glaube ist solch' eine bestimmte geschichtliche Grösse.

Der Beweisgang wird also notwendigerweise in zwei Reihen von Gedankenkreisen verlaufen müssen; er muss einer Ellipse gleichen, die um zwei Brennpunkte läuft, einem Thorbogen, der auf zwei Stützpfeilern ruht.

I.

Treten wir nun aber sofort heran an den ersten Teil des Beweisgangs.

Die letzten Fragen, die es für Menschen giebt, die Fragen nach Gott als dem obersten Grund und dem letzten Ziel alles Daseins sind das Problem. Wie und auf welchem Wege kann sich überhaupt die Möglichkeit bieten, diesen Fragen näher zu kommen? Denn es sind eben die letzten und höchsten Fragen, und als solche sind sie völlig verschieden von allen Fragen, auf die wir sonst Antwort suchen. — Es erhellt also, dass wir uns vorab über den Charakter unseres Wissens, die Art oder die Arten des Wissens klar werden müssen.

Weitaus der grösste Bestandteil all' unseres Wissens, aller Sätze, die ein Wissen zum Ausdruck bringen, enthält ein Wissen von der Aussenwelt, enthält Aussagen über Dinge oder Geschehnisse in der Aussenwelt. Ja das ist uns an und für sich so selbstverständlich und natürlich, dass wir über diesen Umstand gar nicht reflektieren, infolge dessen aber auch nicht reflektieren über die Folgen, die sich daraus mit Notwendigkeit für den Charakter dieses Wissens ergeben; — und dass uns weiter zunächst kaum verständlich ist, was für ein anderes Wissen es denn überhaupt noch giebt, als dieses Wissen von der Aussenwelt. Es giebt aber solch' ein anderes Wissen, und das ist das Wissen um die eigenen Bewusstseins-Inhalte; und gerade im Gegensatz zu diesem, dem Wissen um unsere eigenen Bewusstseins-Inhalte, nannte ich das gewöhnliche Wissen ein Wissen um die Aussenwelt, weil es auf Dinge geht, die nicht innerhalb unseres Bewusstseins liegen, sondern auf solche, die sich ausserhalb desselben befinden.

Sobald aber diese Einsicht gewonnen ist, so führt die Reflexion darüber weiter zu folgender höchst paradoxen Thatsache. Genau genommen ist Wissen identisch mit sich-bewusst-sein, im Bewusstsein vorfinden. Denn das Wissen selbst ist eine Thatsache des Bewusstseins; die Sätze unseres Wissens sind daher, genau genommen, zunächst und unmittelbar immer nur Sätze, die unsere Bewusstseins-Inhalte zum Ausdruck bringen. Im vollsten Gegensatz dazu wird für gewöhnlich von diesem Thatbestand völlig abgesehen und alles Wissen als ein unmittelbares Wissen um die Aussenwelt gedacht, — als könnten wir dieser Aussenwelt selbst habhaft werden in ihrer Nacktheit und Unmittelbarkeit. Demgegenüber muss also die Einsicht Platz greifen, dass dies nicht der Fall ist; dass vielmehr jenes ganze Wissen von der Aussenwelt uns vermittelt ist durch die eigenen Bewusstseins-Inhalte. Denn nicht anders als vermittelst eigener Bewusstseins-Inhalte

haben wir ein Wissen von der Aussenwelt, d. h. aber anders ausgedrückt: zunächst und unmittelbar gegeben sind uns allein unsere Bewusstseins-Inhalte; nur dadurch, dass diese Bewusstseins-Inhalte, oder wenigstens ein Teil von ihnen, hinweist auf Dinge und Vorgänge in der Aussenwelt, haben wir ein Wissen von diesen. Selbst heran aber an die Aussenwelt kommen wir nicht; immer haben wir sie nur vermittelst unserer Bewusstseins-Inhalte. Und ebenso wenig ist es etwa umgekehrt möglich, die Dinge der Aussenwelt unmittelbar in unser Bewusstsein hineinzubringen, damit wir so ein unmittelbares Wissen von ihnen erhielten. Dies unmittelbare Wissen geht vielmehr schlechterdings nur auf die Bewusstseins-Inhalte. Haben wir aber von den Dingen und Vorgängen der Aussenwelt kein unmittelbares Wissen, dann auch kein unbezweifelbares. Und wie wir solch' unmittelbares und unbezweifelbares Wissen von ihnen nicht haben, so können wir es auch auf keine Weise nachträglich erlangen. Mögen die Mittel des Erkennens, die ich finde, sein, welche sie wollen, immer bleibt das Erkennen m e i n Erkennen, ein Akt, eine Thatsache meines Bewusstseins.

Vielmehr hat und behält unser Wissen von der Aussenwelt notwendigerweise den Charakter des Sekundären und des Hypothetischen; denn immer sind nur wir es, welche die Dinge so oder so auffassen; ob sie auch abgesehen von unserer Auffassungsweise so sind, wie wir sie auffassen, muss dahingestellt bleiben. — Wie sich dieser sekundäre und hypothetische Charakter unseres Wissens von der Aussenwelt auch an allen einzelnen Haupt- und Grund-Begriffen dieses Wissens aufweisen lässt, kann ich hier nicht im einzelnen ausführen, sondern muss mich mit jener Feststellung im allgemeinen begnügen.

Ist es aber so, ist das Wissen von der Aussenwelt nur ein abgeleitetes, nur ein für unsere Auffassung geltendes, dann ist es auch ausgeschlossen, dass wir auf dem Gebiete dieses Wissens eine Antwort erhalten könnten auf

die letzten Fragen, die sich eben nicht mit der Auffassung für uns begnügen, sondern recht eigentlich darnach fragen, was wirklich und absolut oberster Grund und letzter Zweck alles Daseins ist.

Und so werden wir denn gegenüber dem Wissen von der Aussenwelt auf das Wissen von den eigenen Bewusstseins-Inhalten hingelenkt, auf unser eigenes Bewusstsein, und zwar in seinem ganzen Umfang, seiner ganzen Reichhaltigkeit. D. h. aber wir werden angewiesen, für unser Wissen ausser den Vorstellungs-Inhalten unseres Bewusstseins, die auf Dinge der Aussenwelt hinweisen, auch das Gefühls- und Willens-Leben in Betracht zu ziehen. Von diesem haben wir, wie gesagt, ein unmittelbares Wissen. Denn es bedarf dazu keinerlei Vermittelung; wir brauchen nur die Thatsache, die vorliegt, auszusprechen; es handelt sich lediglich um ein Aufzeigen, ein Aufdecken, ein Konstatieren. Eben deshalb aber ist dieses Wissen um die eigenen Bewusstseins-Inhalte, wie es einen unmittelbar gegebenen Thatbestand zum Ausdruck bringt, auch unbezweifelbar, absolut gewiss und sicher. Das ist der grosse Vorzug dieses Wissens von unseren eigenen Bewusstseins-Inhalten gegenüber dem von der Aussenwelt.

Freilich dürfen wir auch die Kehrseite nicht übersehen; denn in seiner Art, d. h. unter der erörterten Voraussetzung, dass es den Gesamtcharakter des Hypothetischen trägt, kann nur das Wissen von der Aussenwelt zu rein objektiven Resultaten gelangen, d. h. zu solchen, die von allen normalen Menschen anerkannt werden müssen. Unser Wissen von den eigenen Bewusstseins-Inhalten dagegen behält immer etwas Persönliches und Subjektives. Denn nur die Dinge der Aussenwelt sind für alle gleichmässig gegeben und können unter den verschiedensten Bedingungen studiert werden. Von den eigenen Bewusstseins-Inhalten gilt das nicht. Dem, der vorgiebt, einen bestimmten Bewusstseins-Inhalt niemals erlebt zu haben, kann die Gültigkeit des-

selben nicht andemonstriert werden. Trotzdem aber bleibt der grosse Vorzug dieses Wissens von den eigenen Bewusstseins-Inhalten, der darin begründet ist, dass es unmittelbar gegebene Thatsachen aufweist, dass es sich hier um wirkliche Thatbestände handelt.

Und zu diesen uns unmittelbar gegebenen Inhalten unseres Gefühls- und Willenslebens gehören nun auch die religiös-sittlichen Bewusstseins-Inhalte.

Ich sage absichtlich: die religiös-sittlichen Bewusstseins-Inhalte — indem ich sie zusammenfassen will als eine Einheit, als zusammengehörende Glieder innerhalb des grossen Gebietes verschiedenartiger Bewusstseins-Inhalte. Um aber, was ich meine, recht verständlich zu machen, muss ich zunächst ein naheliegendes Missverständnis abwehren. —Es ist eine grosse Streitfrage, wie sich Religion und Moral zu einander verhalten; ob sie von Haus aus mit einander zusammenhängen oder ob es zwei selbständige Grössen sind. Vor allem ist die Streitfrage die, ob die Religion überall und notwendig die Moral in irgend einem Masse in sich schliesse oder ob nicht. Ueber diese Frage nun soll hier in keiner Weise geurteilt werden. Auf diese Frage hat das, was ich ausführen will, keinerlei Bezug. Was ich aber hier betonen und hervorheben will, ist dies, dass die sittlichen Bewusstseins-Inhalte einerseits, die religiösen andererseits ihrer Art, ihrer Beschaffenheit nach zusammengehören; dass sie eine Klasse bilden; dass sie, um es im Schema der Naturwissenschaft auszudrücken, nur durch species-, durch Art-Unterschiede getrennt sind, dagegen gemeinsame Gattungs-Merkmale haben.

Dabei mache ich allerdings zwei Voraussetzungen psychologischer Art, die ich hier nicht näher begründen kann, aber wenigstens kurz angeben muss. Erstens nämlich setze ich dabei voraus, dass es in unserem Gefühls- und Willens-Leben Inhalte qualitativ verschiedener Art gebe. Diese Ansicht steht der anderen gegenüber, dass dies nicht

der Fall sei, dass es hier vielmehr nur Quantitäts-Unterschiede gebe, die in der Lust- und Unlust-Skala zum Ausdruck kommen, während die scheinbaren Qualitäts-Verschiedenheiten thatsächlich auf Rechnung der den Gefühlen beigeordneten Vorstellungen zu setzen seien. — Und die andere psychologische Voraussetzung, die ich mache, ist die, dass jene Qualitäts-Unterschiede, die in unserem Gefühls- und Willens-Leben bestehen, auch aufgefasst und zum Ausdruck gebracht werden können. Diese Auffassung steht der anderen gegenüber, die allerdings zugiebt, dass es Qualitäts-Unterschiede im Gefühls- und Willens-Leben giebt, aber behauptet, dass diese Qualitäts-Unterschiede nur zu erleben seien, nicht aber zu beschreiben und zu analysieren. Vielmehr, meint man hier, wenn man diese Qualitäts-Unterschiede charakterisieren wolle, müsse man sich darauf beschränken, einmal die Anknüpfungspunkte aufzuzeigen, die diese Gefühls-Inhalte an unseren Vorstellungen haben, und zum anderen die Wirkungen aufzuzeigen, die sie ihrerseits wieder auf die Vorstellungen ausüben. Demgegenüber also stehe ich zu der anderen Auffassung, dass jene qualitativen Verschiedenheiten des Gefühls- und Willens-Lebens auch analysiert und beschrieben werden können. Allerdings eine eigentümliche Schwierigkeit liegt hier vor; das darf nicht verkannt werden. Und diese Schwierigkeit stammt daher, dass all' unsere Begriffe und Termini, unsere ganze Sprache für das Wissen von der Aussenwelt geprägt ist; wir können daher über Vorgänge des Bewusstseins nur sprechen in Worten, die eigentlich Dinge oder Vorgänge der Aussenwelt bezeichnen. Aber das gilt ganz allgemein für all unser Wissen von den Bewusstseins-Inhalten, auch für das rein formale; dieses selbst wird damit doch keineswegs ausgeschlossen.

Indem ich also diese beiden Voraussetzungen hier nur als solche hinstelle, dass es qualitative Unterschiede in unserem Gefühls- und Willens-Leben giebt, und dass diese

Qualitäts-Unterschiede zu analysieren und zu beschreiben sind, komme ich zurück zu dem bereits ausgesprochenen Satz, dass die sittlichen Bewusstseinsregungen einerseits, die religiösen andererseits ihrer qualitativen Beschaffenheit nach zusammengehören, dass sie derselben Gattung unterzuordnen sind. Die gemeinsame Eigentümlichkeit aber möchte ich zum Ausdruck bringen durch den Namen: autoritative Bewusstseins-Inhalte. Wenigstens weiss ich zur Zeit keinen besseren; aber auf den Namen kommts auch nicht an, sondern auf die Sache. Und die ist diese. — Dass die sittlichen Bewusstseins-Inhalte, die Gefühls- und Willens-Regungen sittlicher Art, einen autoritativen Charakter tragen, wird zugegeben werden. Die Ethik ist eine Normwissenschaft, weil es sich im sittlichen Bewusstsein um Normen handelt, die als Normen zum Bewusstsein kommen, d. h. die im Bewusstsein gegeben sind oder auftreten mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit. Dies unmittelbare Wertgefühl unbedingter Gültigkeit konstituiert den Charakter der Inhalte des sittlichen Bewusstseins; in dieser ihrer Norm-Beschaffenheit kommt also hier das autoritative Moment zur Geltung. Dieser autoritative, hier speziell normative Charakter dieser Bewusstseins-Inhalte muss m. E. als ein thatsächlich existierender, als ein wirklich vorhandener anerkannt werden. Wie man dabei über die Herkunft, die Entstehung des sittlichen Bewusstseins oder, was dasselbe ist, des Gewissens, urteilen möge, thut gar nichts zur Sache. Ob man das Gewissen als unmittelbare, jedem Einzelnen mitgegebene Stimme Gottes in seinem Innern auffasst, oder ob man es aus sozialen Instinkten, meinetwegen in gerader Linie aus sozialen Instinkten hochstehender Vierfüsser, herleitet, im einen genau wie im anderen Falle muss man jenen Thatbestand als Thatbestand anerkennen.

Wie aber die sittlichen Bewusstseinsregungen einen autoritativen Charakter tragen, so gilt, scheint mir, dasselbe

von den religiösen Gefühls- und Willens-Regungen. Nicht dass es sich auch hier um Normen handelte, die zum Bewusstsein kämen; das ist nicht der Fall. Wohl aber ist auch hier der Charakter unbedingt übergeordneten Wertes gegenüber allen anderen Bewusstseins-Inhalten, oder richtiger: nicht übergeordneten Wertes, sondern einzigartigen und absoluten.

Natürlich nur von den wirklich und spezifisch religiösen Bewusstseinsinhalten gilt das; aber das gilt auch für das sittliche Bewusstsein in entsprechender Weise ebenso.

Und wie dort, so gilt auch hier wieder, dass die Anerkennung dieses Thatbestandes ganz unabhängig ist von irgend einer bestimmten Theorie über die Herkunft und die Entstehung des religiösen Bewusstseins. Thatbestand aber ist, dass die religiösen Gefühls- und Willens-Regungen das Merkmal tragen, dass sie zum Bewusstsein kommen als uns selbst, dem gesamten sonstigen Bestand unseres Bewusstseins mit all seinen Lust- und Unlust-Gefühlen der verschiedensten Art mit autoritativer Geltung gegenübertretender Werte.

Schleiermacher hat bekanntlich die Frömmigkeit, also das religiöse Bewusstsein als schlechthiniges Abhängigkeits-Gefühl definiert. Diese Definition ist nicht Resultat einer unbefangenen psychologischen Analyse; vielmehr spiegelt sich in ihr Schleiermachers ganze philosophische Weltauffassung. Aber immerhin: Schleiermacher, der Redner über die Religion, der die Religion wieder in ihre Rechte eingesetzt und ihr die besondere Provinz im menschlichen Seelenleben entdeckt hat, er hatte in das Wesen des religiösen Bewusstseins einen zu tiefen Einblick, als dass man annehmen dürfte, jene berühmte Definition weise nicht irgendwie auf den Kernpunkt dieses religiösen Bewusstseins hin. Ich meine mit dem, was ich als Charakter absoluter, autoritativer Geltung bezeichnet habe, diesen Wahrheitskern der Schleiermacherschen Definition zu treffen.

Und nun meine ich weiter, dass durch Aufweisung dieses autoritativen Charakters der sittlichen und der religiösen Bewusstseins-Inhalte der Nachweis geliefert wird, dass es in unserem Bewusstseinsleben Momente giebt, die über dieses unser eigenes Bewusstseinsleben hinausweisen, die hinweisen auf eine Autorität ausser uns für religiös-sittliches Leben. Nicht mehr als dies, aber dies auch wirklich. Man darf nicht einwenden, jener autoritative Charakter sei doch nur ein Ausdruck der besonderen Stärke der sittlichen und religiösen Bewusstseinsregungen[1]. Dieser Einwand würde sich die oben besprochene Schwierigkeit zu gute machen, die damit gegeben ist, dass wir die Beschaffenheit der Bewusstseins-Inhalte nur im Bilde vermittelst Worten, die dem Wissen von der Aussenwelt entlehnt sind, bezeichnen können; er würde aber diese Beschaffenheit selbst verkennen. Nicht eine besondere Stärke charakterisiert ihre Qualität — das wäre ja auch eigentlich gar keine besondere Qualität, sondern nur ein Quantitäts-Unterschied; es ist aber auch positiv unrichtig: denn weder sittliche noch religiöse Bewusstseinsregungen haben immer jenen besonderen Stärkegrad, wenn doch ihre Eigenart sich scharf ausprägt, d. h. die eigenartige, die autoritative Geltung zum Bewusstsein kommt. Und es bleibt also bestehen, dass in diesem Charakter der Hinweis auf eine uns gegenüberstehende Autorität für religiös-sittliches Leben gegeben ist. Ich wiederhole: nur der Hinweis, aber ein solcher Hinweis auch wirklich. Wie unsere Vorstellungen von der Aussenwelt hinweisen auf Dinge ausser uns, ohne doch irgend etwas darüber auszusagen, ob es in Wirklichkeit Dinge ausser uns giebt und welcher Art sie sind, so weisen die autoritativen Gefühls- und Willens-Regungen sittlicher und religiöser Art hin auf eine entsprechende Autorität ausser uns, ohne doch irgend

---

1. So z. B. H. Wendt, der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums. Göttingen 1897. S. 23 ff.

etwas darüber auszusagen, ob es in Wirklichkeit solche Autorität ausser uns giebt. Aber obgleich unsere Vorstellungen nichts darüber aussagen und niemals etwas darüber aussagen werden, ob es in Wirklichkeit Dinge ausser uns giebt, ist doch jener Hinweis auf Dinge ausser uns eine Thatsache des Bewusstseins, die nicht übersehen oder gering veranschlagt werden darf, sondern beachtet und gewertet sein will. Und ebenso: obgleich die autoritativen Bewusstseinsregungen sittlicher und religiöser Art nichts darüber aussagen und niemals etwas darüber aussagen werden, ob es in Wirklichkeit eine Autorität für religiös-sittliches Leben ausser uns giebt, ist doch jenerHinweis auf eine solche Autorität eine Realität, ein Thatbestand unseres Bewusstseins, der beachtet und gewertet werden muss.

Das ist das Resultat der ersten Reihe unseres Beweisgangs.

II.

Wir kommen zur zweiten Reihe, welche die geschichtliche Bedingtheit unseres christlichen Glaubens berücksichtigen soll.

Da müssen wir ein Wort voraufschicken über die Bedeutung geschichtlicher Thatsachen überhaupt. Und da ist wieder, wie vorher in Bezug auf das Wissen um die eigenen Bewusstseins-Inhalte, ein Doppeltes zu sagen. Das ist nicht zufällig, hängt vielmehr aufs genaueste zusammen, korrespondiert einander, beruht darauf, dass das geschichtliche Wissen im letzten Grunde ein Wissen um Bewusstseins-Inhalte ist, dass die treibenden Kräfte im geschichtlichen Leben auf Gefühls- und Willens-Regungen zurückgehen, in Gefühls- und Willens-Motiven bestehen. — Doch können wir auf diesen Zusammenhang hier nur aufmerksam machen; es

handelt sich jetzt um das Wissen von geschichtlichen Thatsachen. Und da stellt sich das Doppelte, was zu sagen ist, so dar. Einerseits ist dies Wissen von Geschichts-Thatsachen von der eminentesten Bedeutung: denn im geschichtlichen Leben, und nur in diesem, wachsen die Werte, um die der Menschen Leben sich dreht, entstehen die Güter, von denen der Menschen Wohl und Wehe abhängt. Wollen wir Aufschluss haben über die letzten und höchsten Fragen, es kann nicht geschehen, ohne dass wir uns an die Geschichte wenden und von ihr lernen. Andererseits aber hat das geschichtliche Wissen seine eigentümlichen und grossen Schwierigkeiten; geschichtliche Thatsachen sind einmalige, der Vergangenheit angehörige; sie können nicht, etwa experimentell, zum zweiten und öfteren Male wiederholt werden, um allseitig von allen studiert zu werden; und über den Charakter der berichtenden Quellen ist etwas Endgültiges nicht festzustellen. Trotzdem bleibt die überragende Bedeutung des geschichtlichen Wissens.

Kehren wir nun zurück zu dem Resultat der ersten Reihe. Wir hatten gesehen, dass dem religiösen Bewusstsein ebenso wie dem sittlichen ein autoritativer Charakter zukommt. Wir müssen jetzt die Analyse der autoritativen Bewusstseins-Inhalte weiterführen, dabei aber zunächst noch von jedem spezifisch christlichen Charakter absehen.

Im sittlichen Bewusstsein bedingt der autoritative, hier speziell normative Charakter keineswegs, dass die jeweilige Norm sich immer Geltung verschafft, geschweige denn, dass ihr ohne weiteres und wie von selbst Genüge geschieht. Im Gegenteil, gerade dadurch kommt uns der Normcharakter als solcher zum Bewusstsein, dass andere Gefühls- und Willens-Regungen mit dem Norm-Bewusstsein in Konflikt geraten, gegen dasselbe ankämpfen und nicht selten es niederkämpfen. Dann äussert sich der autoritative Charakter in der Form von Gewissensbissen. So eignet dem sittlichen Bewusstsein gerade auf Grund jenes autoritativen Charakters eine Zer-

rissenheit und bleibende Unvollkommenheit. Und genau dasselbe gilt wieder vom religiösen Bewusstsein. Auch dieses trägt den Charakter autoritativer Geltung, d. h. aber nur, es tritt immer auf mit dem Anspruch einzigartiger, autoritativer Geltung. Keineswegs aber setzt sich diese Geltung immer durch. Sie wird bald absichtlich niedergekämpft, bald allmählich erstickt und betäubt. So eignet auch dem religiösen Bewusstsein gerade wegen seiner autoritativen Beschaffenheit die innere Zerrissenheit und bleibende Unvollkommenheit.

Nun aber kennen wir aus der Geschichte ein religiös-sittliches Bewusstsein, ein religiös-sittliches Personleben, dem diese Zerrissenheit und Unvollkommenheit des religiös-sittlichen Lebens nicht eignet. Wir kennen ein solches in der Person Jesu Christi. In seinem menschlichen Berufsleben der Norm des Pflichtbewusstseins unweigerlich und bis zur äussersten Konsequenz folgend, in seinem religiösen Bewusstsein in vollkommener und stetiger Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater, so stellt er das absolute Ideal des religiös-sittlichen Lebens dar, das wir aus eigener Erfahrung als ein mit dem Anspruch auf autoritative Geltung auftretendes kennen. So müssen wir in Jesus Christus die Autorität für religiös-sittliches Leben anerkennen, auf die als auf eine uns gegenüberstehende unser religiös-sittliches Bewusstsein uns hinweist. Nicht als ob ich meinte, dass jener Hinweis der religiös-sittlichen Bewusstseinsregungen auf eine entsprechende Autorität ausser uns in Wirklichkeit, wenn auch versteckter Weise, ein Hinweis auf ein geschichtliches Faktum, auf die Person Jesu Christi, wäre oder ihn doch in sich schlösse. Nichts liegt mir ferner als dies. Aber in der Geschichte lernen wir eine Autorität der Art kennen, wie die ist, auf welche unser religiös-sittliches Bewusstsein hinweist. Und so müssen wir diese Autorität als Autorität anerkennen und uns ihr unterordnen, als einer uns gegebenen d. h. als einer uns offenbarten. Gegeben aber ist uns diese

Autorität nicht anders als in den Berichten, dem Zeugnis der Jünger und Apostel Christi.

Dies Zeugnis der Jünger bildet also für uns die Autorität, der wir uns unterzuordnen haben als ausschlaggebend für religiös-sittliches Leben und die Fragen, welche auf dem Gebiet desselben erwachsen, d. h. die Fragen nach Gott.

Wir müssen uns diesem Zeugnis der Jünger unterordnen nicht als geoffenbartem Lehrsystem, sondern als der geschichtlichen Quelle für die uns offenbarungsmässig gegebene Autorität für religiös-sittliches Leben und die Fragen, die durch dieses gesetzt werden; einer Quelle, die doch von uns nur vermittelst eigenen religiös-sittlichen Lebens zu verstehen ist.

Es könnte scheinen, als liege hier ein Sprung im Beweisgang vor, als werde unberechtigter Weise die Offenbarung hereingetragen, zu der wir rechtmässig nicht gelangten.

Um diesen Einwand als Missverständnis abzuwehren, fasse ich zunächst den Gang des Beweises nochmals in seinen Hauptmomenten kurz zusammen, um von da aus jene letzten Ausführungen ins rechte Licht zu rücken.

Es handelt sich um einen Wahrheitsbeweis für die christliche Religion, d. h. nicht für die historische Erscheinung des Christentums, sondern um einen Beweis für den Gehalt desselben an objektiven Wahrheiten. Dieser Gehalt des Christentums dreht sich um die letzten Fragen, die es für Menschen giebt, die Fragen nach dem obersten Grund und dem letzten Zweck aller Dinge, die Fragen nach Gott.

Wir sahen, dass unser Wissen um die Aussenwelt uns auf diese Fragen eine Antwort nicht giebt; wir sahen uns gegenüber dem Wissen von der Aussenwelt hingewiesen auf das Wissen um die eigenen Bewusstseins-Inhalte als auf das einzige Wissen, das uns mit unmittelbarer Realität und daher auch mit unbezweifelbarer Sicherheit gegeben ist. — Unter diesen eigenen uns unmittelbar und unbezweifelbar gegebenen Bewusstseins-Inhalten richteten wir das Augenmerk auf die sittlichen und religiösen Bewusstseinsregungen als auf solche,

die autoritativen Charakter tragen und wir erkannten, dass diese Bewusstseinsregungen hinweisen auf eine Autorität ausser uns, eine Autorität für religiös-sittliches Leben, ohne freilich irgend etwas darüber auszusagen, ob es in Wirklichkeit solche Autorität giebt.

Wir richteten nunmehr den Blick auf die Geschichte und der Menschen Leben in ihr; und wir sahen, dass uns in dem Zeugnis der ältesten Christen das Zeugnis entgegentritt von einem Personleben, welches die Autorität für religiös-sittliches Leben, auf die unser eigenes religiös-sittliches Bewusstsein uns hinweist, darstellt, in sich verkörpert. Aber nicht diese Person als solche stellt diese Autorität dar; sie steht weder unter uns, noch haben wir aktenmässige Urkunden über sie. Sondern was jene Person als die Autorität hinstellt, was sie als solche Autorität erscheinen lässt, sie zur Autorität macht, das ist das Zeugnis der Jünger. Durch dies Zeugnis und in diesem Zeugnis lernen wir die Autorität kennen, auf die unser sittlich-religiöses Bewusstsein uns hinweist; durch dies Zeugnis ist sie für uns die Autorität und allein und einzig durch dies Zeugnis ist sie es. Diese Autorität für religiös-sittliches Leben anerkennen heisst also das Zeugnis der Jünger anerkennen. Was aber ist das Zeugnis der Jünger? Das Zeugnis der Jünger ist letztlich offenbar die Aussprache ihres religiös-sittlichen Bewusstseins, wie es durch die Person Jesu Christi bedingt, veranlasst, hervorgerufen ist, auf diese Person sich stützt. Und indem diese Gestaltung, diese Ausprägung des religiös-sittlichen Bewusstseins, wie es in den Jüngern — nicht etwa in Jesu Christo — wie es in den Jüngern erstmalig in die Geschichte der Menschen eingetreten ist, indem diese Gestaltung des religiös-sittlichen Bewusstseins sich fortgepflanzt und ausgewirkt hat von Geschlecht zu Geschlecht, hat sich damit auch fortgepflanzt und hat damit auch fortgewirkt das Zeugnis von Jesu Christo als der Autorität für religiös-sittliches

Leben. Es handelt sich also in dieser Autorität, die allerdings nicht von uns stammt, die uns gegeben, die uns geoffenbart ist, doch nicht um etwas rein Aeusseres und so handelt es sich auch im Beweisgang nicht um einen Sprung in ein fremdes Gebiet, sondern wir bleiben im letzten Grunde in einer Linie mit den Ausführungen unseres ersten Teils. Die Autorität für religiös-sittliches Leben und die Fragen, die auf dem Gebiet dieses entstehen, durch dieses gesetzt werden, sie ist uns gegeben durch das Zeugnis der Jünger: das Zeugnis der Jünger aber ist die Aussprache ihres religiös-sittlichen Bewusstseins; die Autorität ist uns gegeben in der Geschichte: die Geschichte aber ist die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins.

Indem ich damit gezeigt zu haben meine, dass auch das letzte Glied meines Beweises rechtmässig und ohne Erschleichung erlangt ist, habe ich eben damit in aller Kürze Stellung genommen zu einer in den letzten Jahren viel verhandelten Frage; jener Frage, die man so formuliert hat, ob der Grund unseres christlichen Glaubens der historische Jesus oder der biblische Christus sei[1], d. h. ob unser christlicher Glaube sich auf das Gesamtzeugnis der ersten Gemeinde gründe, wie es vom wirkenden, gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn handelt, oder ob es sich vielmehr allein auf das irdische Personleben, auf das religiös-sittliche Bewusstsein Jesu Christi gründe. Mir scheint, dass jene Formulierung der Frage selbst die Lösung verhindere. Stellt man die Frage so, welches die Grundlage unseres christlichen Glaubens sei, aus der er erwachse und auf die er sich stütze, dann, meine ich, kann kein Zweifel darüber sein, dass die Antwort lauten muss, diese Grundlage, dieser Ankergrund des Glaubens ist das Zeugnis der Jünger und Apostel; dieses Zeugnis aber ist

1. So M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl. 1896.

das vom auferstandenen und erhöhten Herrn. Darin haben Kähler und Häring[1] Recht gegen Herrmann und Reischle.

Aber schon Reischle hat in seinem in Betracht kommenden Aufsatz „Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus"[2] die Frage eigentlich unter einem ganz anderen Gesichtspunkt behandelt, ohne dies freilich selbstrecht hervortreten zu lassen, unter dem Gesichtspunkt nämlich der Reflexion darüber, wie der christliche Glaube wissenschaftlich zu vertreten sei. Unter diesem Gesichtspunkt kann und darf lediglich das irdische Personleben, das religiös-sittliche Bewusstsein Jesu Christi in Betracht gezogen, in Ansatz gebracht werden. Darin hat Reischle Recht gegen Kähler und behält Recht gegen Häring. So wenig unser Glaube sich auf Erwägungen erkenntnistheoretisch-psychologischer Art gründet, so wenig auf das aus dem Zeugnis der Jünger herausgeschälte religiös-sittliche Bewusstsein Jesu Christi; aber so gewiss wir zum Nachweis der Wahrheit der christlichen Religion auf erkenntnistheoretisch-psychologische Reflexionen zurückgehen müssen, so gewiss dürfen wir uns in diesem Nachweis nur auf das religiös-sittliche Leben Jesu beziehen; nur dieses kann für einen solchen Beweis ausschlaggebend sein.

Freilich nicht auf dieses allein ist der Nachweis zu gründen. Das ist der zweite Einwand, den ich gegen Herrmann und Reischle zu erheben habe. Sondern nur als Teilmoment im Beweise kommt es in Betracht. Und: jene Aussonderung des religiös-sittlichen Bewusstseins Christi aus dem Gesamtzeugnis der ersten Gemeinde ist nur für den methodischen Gang wissenschaftlicher Reflexion erlaubt. In Wirklichkeit wissen wir von dem irdischen Personleben Jesu Christi nur durch das Gesamtzeugnis der Jünger, d. h. durch diejenige Ausgestaltung des religiös-sittlichen Bewusstseins,

1. Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund? In Ztschr. f. Theologie u. Kirche VII S. 331—351.

2. In Ztschr. f. Th. u. K. VII S. 171—264.

die unter der Einwirkung Jesu Christi, durch den Eindruck seiner Person und seines Lebens in den Jüngern zum ersten Male in die Geschichte der Menschen eingetreten und zu einer bleibenden Macht der Geschichte geworden ist. Daraus folgt aber, dass, wenn die wissenschaftliche Reflexion dazu führt, in dem religiös-sittlichen Bewusstsein Jesu Christi die Autorität für religiös-sittliches Leben und die durch dieses gesetzten Fragen, die Fragen nach Gott, zu erkennen, eben damit auch gegeben ist, dass wir das Zeugnis der Jünger anerkennen müssen als ausschlaggebend in Sachen religiös-sittlichen Lebens und der durch dieses gesetzten Fragen. Auf dieses Zeugnis der Jünger läuft der Beweis aus; das religiös-sittliche Bewusstsein Jesu Christi ist Teilmoment des Beweises selbst.

Das ist die Skizze des Beweisgangs, durch den, wie mir scheint, die Wahrheit der christlichen Religion wissenschaftlich zu vertreten ist. Und nun können wir auch eine Probe auf diesen Beweis machen und wir als Christen machen solche Probe. Denn indem wir uns unter das Zeugnis der Jünger stellen und damit jene Autorität für religiös-sittliches Leben anerkennen, erleben wir selbst etwas davon, wie die Unvollkommenheit des sittlichen Bewusstseins und die Zerrissenheit des religiösen Bewusstseins zu weichen beginnt, wie wir aus Knechten, die unter dem Zwange der Autorität stehen und sich wieder und wieder gegen diese auflehnen, anfangen zu freien Kindern Gottes zu werden. Aber freilich nur um ein Anfangen handelt es sich da; darum können auch diese Erfahrungen des Christen von seinem neuen Wiedergeburts- und Geistes-Leben nur als Probe auf den Beweis, nur als nachträgliche Bestätigung desselben dienen. Als solche, als Probe gehören sie allerdings dann doch zur Vollständigkeit des Beweises hinzu.

Dieser Beweis aber ist eine Rechtfertigung der christ-

lichen Religion vor dem Forum der Wissenschaft, in den Augen der theoretischen Vernunft. Andererseits aber beansprucht dieser Beweis nicht jene Exaktheit, wie sie in den exakten Wissenschaften gefordert wird und zu leisten ist. Der Beweis stützt sich einmal auf das Wissen um die eigenen Bewusstseins-Inhalte, zum andern auf Daten der Geschichte. Wir haben die Schranken, die für diese beiden Wissens-Gebiete bestehen, nicht übersehen, sondern ins Licht gestellt. Es ist kein Beweis, der andemonstriert werden kann. Wer sittlich-religiöse Gefühls- und Willens-Regungen nicht kennt oder nicht zu kennen vorgiebt, wer sittlich-religiöses Leben nicht lebt, der kann, ja muss den Beweis ablehnen. Aber damit ist der Charakter der Wissenschaftlichkeit desselben nicht gefährdet. Diese Schranke des Beweises, die ihm anhaftende Subjektivität, ist in der Sache, im Objekt, begründet. Die Wissenschaft aber muss sich auf den verschiedenen Gebieten des Wissens aus der Natur der Objekte selbst ihre Methode abnehmen, ihren Charakter bestimmen lassen. So bleibt es dabei, jener Beweis, obgleich er gebunden ist an die subjektive Anerkennung religiös-sittlichen Bewusstseinslebens, ist doch wissenschaftlicher Natur, eine Rechtfertigung des christlichen Glaubens vor dem Forum der Wissenschaft.

Aufgabe und Methode der evangelischen Dogmatik.

Nach der Aufgabe und der Methode der evangelischen Dogmatik zu fragen, ist heute notwendiger als je. Denn von der Beantwortung dieser Frage hängt nicht mehr und nicht weniger ab, als der Bestand der Theologie als selbständiger Wissenschaft. Das Problem, das mit diesen Worten ausgesprochen ist, hat sich schon seit Jahren in den weitesten Kreisen und in der verschiedensten Art als das theologische Hauptproblem der Gegenwart geltend gemacht. Doch glich es noch immer mehr dem heimlichen Glimmen der Asche, als dem offen ausbrechenden Feuer. Jetzt aber ist es hellodernd und, wie es scheinen möchte, mit vernichtender Gewalt ausgebrochen. Der Basler Dozent Bernoulli hat im vorigen Jahre jenes Problem in einem umfangreichen Werke behandelt, das er betitelt: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Dieser Titel bringt das Resultat und die Absicht des Verfassers zum Ausdruck. Die Theologie setzt sich nach seiner Meinung zusammen aus zwei verschiedenartigen und verschiedenwertigen Gruppen von Disziplinen. Nur der ersten dieser beiden Gruppen, den exegetisch-historischen Disziplinen soll der Charakter eigentlicher Wissenschaft zukommen. Die Disziplinen der anderen Gruppe dagegen, also die der systematischen und der praktischen Theologie, könnten und sollten den Anspruch nicht erheben, als Wissenschaft zu gelten. Sie könnten,

meint Bernoulli, nicht unbefangene wissenschaftliche Arbeit treiben, sie übernähmen nur die ihnen genehmen Resultate der wissenschaftlichen d. h. der historischen Theologie nach eigener interessierter Auswahl und bearbeiteten sie für das jeweilige Bedürfnis der Kirche. Diese Zweiteilung sollte daher auch offen anerkannt und im Betrieb des akademischen Studiums durchgeführt werden. Bernoulli glaubt, gerade auf diese Weise könne der Streit zwischen Kirche und Wissenschaft gehoben und endgültig beigelegt werden: der Wissenschaft ihre Theologie, die sich nur mit historischer Forschung befasst und sich als Wissenschaft um den Glauben der Kirche nicht kümmert; vielmehr der Kirche ihre eigene Theologie, die den Glauben zeitgemäss darlegt und behandelt, aber den Anspruch, als Wissenschaft zu gelten, gänzlich fahren lässt.

Mir scheint, es kann auch nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, dass dieser Vorschlag Bernoulli's so wenig die Spannung zwischen Wissenschaft und Kirche überbrücken kann, dass er vielmehr für beide, für die Theologie wie für die Kirche, unbedingt tötlich wäre. Tötlich für die Kirche, denn die evangelische Kirche wenigstens, die geboren ist aus dem Kampf des religiösen Gewissens gegen äussere Autorität und Menschensatzung, kann keinen dauernden Bestand haben, wenn sie als selbstverständlich zugeben wollte, dass ihr Glaube in wissenschaftlicher Weise nicht zu vertreten sei. Tötlich aber ebenso für die Theologie als selbständige Wissenschaft. Denn so gewiss die Bestimmung, Religion sei Geschichte, unzureichend ist, so gewiss verliert eine Theologie das Recht, als selbständige Wissenschaft zu gelten, die ihre Aufgabe darin erschöpft sieht, den geschichtlichen Entwicklungsgang der Religion zu erforschen.

Aber doch: sind etwa die Ausführungen Bernoulli's rein willkürliche Einfälle? Ich deutete schon anfangs an, dass ich nichts weniger als dies behaupten möchte. Fassen wir aber das ganze Problem in seinem innersten Kern, so

kommen wir auf jene Frage, von der ich ausging, und über die ich hier in der Kürze sprechen will, auf die Frage nach der Aufgabe und der Methode der Dogmatik. Denn augenscheinlich, um die Dogmatik handelt es sich recht eigentlich. Von der praktischen Theologie können wir hier absehen; mit ihr hat es seine eigene Bewandnis. Aber die Dogmatik hat es zu thun mit dem Lehrgehalt der christlichen Religion, mit Sätzen, die nicht ein geschichtliches Wissen, sondern allgemeingültige Wahrheit zum Ausdruck bringen wollen. Wie steht nun diese Dogmatik zur Wissenschaft? Ist ihre Aufgabe überhaupt eine solche, die als wissenschaftliche gelten kann? — und kann diese Aufgabe in wissenschaftlicher Weise durchgeführt werden, d. h. kann ihre Methode eine wissenschaftliche sein?

I.

Welches ist die Aufgabe der Dogmatik?

Die Dogmatik hat es zu thun mit dem Lehrgehalt der christlichen Religion, des christlichen Glaubens. Sie will einmal diesen Lehrgehalt des Glaubens darlegen, explizieren, entwickeln; sie will ihn andererseits darlegen nicht als Weltanschauung eines bestimmten, geschichtlich umgrenzten Ausschnittes der menschlichen Gesellschaft, wie man etwa die Weltanschauung der Stoa oder die des Neuplatonismus darlegt, sondern sie will vielmehr jenen Lehrgehalt darlegen als allgemeingültige Wahrheit. Jedenfalls ist dies letztere immer die Absicht, oder denn die selbstverständliche Voraussetzung der alten Dogmatiker gewesen. Eben daher haben aber auch die alten Dogmatiker ihre Disziplin der historischen gegenübergestellt als solche, welche es nicht mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang des Glaubens, sondern mit den Glaubenswahrheiten selbst zu thun hat — und haben sie, um gerade dies zum Ausdruck zu bringen, als theologia systematica oder thetica oder positiva bezeichnet. Und so wird ja auch heute die Dogmatik meist als zur systematischen

Theologie gehörend betrachtet, indem man von der systematischen Theologie die historische einmal, die praktische zum anderen unterscheidet. Man muss sich aber bewusst sein, was damit gesagt ist, und welche Aufgabe damit der Dogmatik zugewiesen wird. Leider bringt der Terminus „systematisch", der sich doch fast allgemein eingebürgert hat, dies gerade wenig zum Ausdruck, giebt sogar Anlass, den Nachdruck ganz auf ein anderes Moment zu legen. Systematisch kann ja jede Disziplin genannt werden, die ein bestimmtes Wissensgebiet in eine systematische Ordnung bringt, als ein nach allen Richtungen hin zusammenhängendes Ganzes darstellt. Auch dies ist nun ein Erfordernis der systematischen Theologie; aber einmal bringt es die Hauptsache nicht zum Ausdruck, und andererseits entsteht, wenn gerade auf diese systematische Ordnung der ganze Nachdruck gelegt wird, dadurch in sehr hohem Masse die Gefahr willkürlicher Konstruktion. Nietzsche hat einmal gesagt, man solle allen Systematikern misstrauen und ihnen aus dem Wege gehen, denn der Wille zum System beweise einen Mangel an Rechtschaffenheit. Mir scheint, man kann nicht leugnen, dass auch die Systeme der Theologie dem grossen Spötter zu diesem Wort Anlass genug gegeben haben. Aber was die Hauptsache ist: durch eine solche Systembildung — soweit sie nämlich wirklich durch die Sache gegeben, also berechtigt, ja notwendig ist — durch eine solche Systembildung überschreite ich noch gar nicht den Rahmen einer historischen Disziplin. Wenn ich den Neuplatonismus als eine wesentliche Einheit, als eine geschlossene Welt inneren Lebens darstelle und aus einer Grundidee heraus entwickle, so thue ich damit die Arbeit des Historikers. Es müsste denn etwa der Historiker seine Arbeit darauf beschränken wollen, einzelne Daten festzustellen und an einander zu reihen. Aber gerade wir Theologen, am allermeisten wir hier in Berlin, dürfen uns doch rühmen, dass bei uns wenigstens dieser Stand-

punkt historischer Forschung überwunden ist. Ist's doch gerade dies, was uns alle dem grossen Meister der Kirchengeschichte zu Füssen treibt.

Wenn also nur jenes, nur die systematische Ordnung den Charakter der Dogmatik ausmachte, dann hätte Schleiermacher Recht gehabt, dass er die Dogmatik in die historische Theologie einreihte und sie im § 19 des christlichen Glaubens definierte als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre. — Es geht nicht an, die Aufgabe der Dogmatik ganz wesentlich im Sinne Schleiermachers zu fassen und dann doch den Charakter derselben als historischer Disziplin in Abrede stellen zu wollen.

Es nützt auch nichts, wenn man Schleiermachers Beschränkung auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, fallen lässt; es bleibt auch dann der rein historische Charakter. Bei Schleiermacher selbst trägt nun freilich die Glaubenslehre in keiner Weise solch rein historisches Gepräge. Er kompensiert das Resultat jener Definition der Dogmatik dadurch, dass er eben diese Dogmatik aufbaut auf einem Fundament von Lehnsätzen aus der Ethik, der Religionsphilosophie und der Apologetik. In diesen Lehnsätzen ist aber eigentlich die ganze nachfolgende Dogmatik enthalten; sie ist nur die Ausführung, die Explikation dieser Lehnsätze. Damit ist aber die Dogmatik wieder direkt und indirekt in eine Abhängigkeit von philosophischen Disziplinen gesetzt, durch die ihre Selbständigkeit gefährdet, ja geradezu in Frage gestellt wird.

Es muss also dabei bleiben: die Dogmatik ist nicht eine historische Disziplin; sie muss als s y s t e m a t i s c h e, b e s s e r a l s t h e t i s c h e D i s z i p l i n d e r T h e o l o g i e g e l t e n u n d d u r c h g e f ü h r t w e r d e n, d. h. a l s s o l c h e, w e l c h e d e n L e h r g e h a l t d e s c h r i s t l i c h e n G l a u b e n s a l s a l l g e m e i n g ü l t i g e W a h r h e i t b e h a n d e l t. — Mit dieser Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik ist nun freilich ein Problem

gestellt, das beleuchtet und aufgeklärt werden muss, um erkennen zu lassen, was jene Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik näher besagt und im Einzelnen in sich schliesst.

Das Problem ist aber dies, dass der christliche Glaube etwas ganz anderes ist als ein Wissen, als ein System von Lehren. So fasste es freilich die alte Dogmatik auf, und daher lag für sie hier kein Problem vor. Damit verkannte sie aber das Wesen des christlichen Glaubens, wie die Reformation das Verständnis desselben erneuert hat. Denn nach reformatorischem Verständnis ist der christliche Glaube ein inneres Leben, ein persönliches Ueberzeugtsein, eine Entscheidung und ein fortgehender Kampf des Willens. Aber freilich — und dadurch entsteht gerade das Problem — eben dieser Glaube schliesst ein Wissen ein, fasst Sätze in sich, die ein Wissen zum Ausdruck bringen, und zwar ein Wissen, das sich bezieht auf die letzten und höchsten Fragen, die es für Menschen giebt, auf die Fragen nach Gott. In solchen Sätzen besteht der Lehrgehalt des christlichen Glaubens; sie sind aber auch wirklich nichts anderes als der Lehrgehalt des Glaubens, d. h. sie stellen ein Wissen dar, das mit und durch diesen Glauben notwendig gegeben ist, durch ihn gesetzt wird, implicite in ihm enthalten ist.

Dann hat also die Dogmatik die erste und wichtigste Aufgabe darin zu sehen, dass sie nachweist, dass es vernünftig und notwendig ist, sich für die letzten Fragen des Wissens auf den Standpunkt des christlichen Glaubens zu stellen. Dieser Nachweis ist eine unerlässliche Aufgabe und er ist von fundamentaler Bedeutung. Nur wenn er geführt ist, kann die dogmatische Theologie dann mit wissenschaftlicher Berechtigung sich an ihre zweite Aufgabe machen, die nämlich, zu entwickeln, welches Wissen in betreff der letzten Fragen der christliche Glaube in sich schliesst. Dagegen ist es weder nötig, noch möglich, eben diese Sätze des Glaubens zu wissenschaftlichen Erkennt-

nissen umzugestalten. Das wäre wieder das Verfahren der alten Dogmatik, wodurch sie aber den Glauben verkürzt, wenigstens den Glauben nach reformatorischem Verständnis, indem sie ihm den Charakter persönlichen Ueberzeugtseins nimmt; und andererseits würde sie damit der Wissenschaft doch nicht gerecht, denn ein wissenschaftliches Erkennen giebt es eben bezüglich der letzten Fragen nicht. In dieser Weise der speziellen, der entwickelnden Dogmatik die Aufgabe bestimmt und damit den Glaubensbegriff der Reformation in der Dogmatik zur Geltung gebracht zu haben, ist das Berechtigte und Verdienstvolle an der vorher kritisierten Schleiermacherschen Fassung der dogmatischen Aufgabe. Er hat die spezielle, die entwickelnde Dogmatik ausdrücklich von der Aufgabe losgesagt, die einzelnen Sätze des Glaubens vernunftmässig zu erweisen. Doch ist Schleiermachers Aufstellung zunächst nicht befolgt worden. Erst Albr. Ritschl hat sie wieder geltend gemacht und eben dadurch solche Bedeutung in der neueren Theologie gewonnen. Erst in der allerneuesten Zeit aber haben wir eine nach diesem Grundsatz wirklich durchgeführte Bearbeitung der speziellen Dogmatik erhalten, die Dogmatik meines hochverehrten Lehrers, Professors D. Kaftan. — Doch ist in der Schule Ritschls, wie mir scheint, nicht immer hinreichend betont worden, dass diese Fassung der Aufgabe der speziellen Dogmatik, wenn sie aus dem Rahmen wissenschaftlicher Theologie nicht herausfallen will, zur notwendigen Voraussetzung hat, was ich vorher als erste, fundamentale Aufgabe bezeichnete, nämlich den Nachweis, dass an die letzten und höchsten Fragen die wissenschaftliche Forschung nicht heranreicht, dass aber wissenschaftliche Reflexion zu dem Resultat führt, man müsse die Beantwortung jener höchsten Fragen nach dem obersten Grund und dem letzten Zweck aller Dinge im christlichen Glauben suchen. Wo dieser Nachweis nicht zuerst geführt und als grundlegende Aufgabe der thetischen Theologie betrachtet wird, da geht die Einheitlichkeit des geistigen

Lebens verloren, und es entsteht die Gefahr, dass man auf jenen Standpunkt kommt, den wir von der Scholastik her kennen, den Standpunkt der doppelten Wahrheit. Es ist wiederum vor allen anderen Professor D. Kaftan gewesen, der die Notwendigkeit und Bedeutung jenes Nachweises überall aufs stärkste betont und selbst einen solchen Nachweis in ausführlichster Weise geliefert hat. In der That, zur Sicherstellung des wissenschaftlichen Charakters der Dogmatik bedarf es einer Rechtfertigung des Glaubensstandpunktes vor dem Forum der Wissenschaft; in den Augen der theoretischen Vernunft muss dieser Glaubensstandpunkt als berechtigt erwiesen werden. Dass man das zum Teil übersieht — auch Lobstein stellt es z. B. direkt in Abrede in seiner sonst trefflichen Einleitung in die evangelische Dogmatik —, das geht schliesslich auf Kant zurück, der über einen direkten Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nicht hinausgekommen ist. Nun darf gewiss der Unterschied nicht übersehen werden, der zwischen sittlich-religiösem Leben auf der einen Seite und zwischen theoretischem Erkennen auf der anderen besteht, und er ist von uns vorher aufs nachdrücklichste betont worden. Aber auch wenn das geschieht, kann die Art, wie Kant zwischen praktischer und theoretischer Vernunft als zwischen zwei verschiedenen, einander gegenüberstehenden Erkenntnis-Instanzen scheidet, nicht anerkannt werden. Es giebt nicht zweierlei Vernunft, es giebt nur eine Vernunft. Und wenn das religiös-sittliche Leben, also der Glaube, einen individuell-subjektiven Charakter trägt, und folglich auch das Wissen, das der Glaube in sich schliesst, an diesem individuell-subjektiven Charakter teilnimmt, so liegt letzteres eben in der Natur des religiös-sittlichen Lebens, kann und muss also von der Wissenschaft anerkannt werden. Es liegt darin nichts, was einen Gegensatz zur Wissenschaft in sich schlösse; denn die Wissenschaft muss sich nach den Objekten richten, die sie bear-

beitet, muss aus diesen ihre jedesmalige Methode entnehmen. Es kann also sehr wohl wissenschaftliche Reflexion im vollen Sinne des Wortes sein, die dazu führt, die Berechtigung des christlichen Glaubens zu erweisen.

Aber ich gehe noch weiter. Mir scheint, dass auch damit die Aufgabe der Dogmatik noch nicht erschöpft ist, damit nämlich, dass sie erstens den Nachweis liefert für die Berechtigung und Vernunftgemässheit des Glaubensstandpunktes, und dass sie zum anderen das Wissen darlegt, welches der christliche Glaube implicite in sich schliesst. — Eine dritte Aufgabe tritt hinzu. Wohl können und sollen die Glaubenssätze nicht in wissenschaftliche Erkenntnisse umgewandelt werden; sie sind Sätze des Glaubens, d. h. sie ergeben sich nur im Zusammenhang sittlich-religiösen Lebens, sind und bleiben durch dieses bedingt. Aber diese Glaubenssätze dürfen nicht in Widerspruch stehen mit anerkannten wissenschaftlichen Resultaten. Mit anderen Worten: es muss für die einzelnen Sätze des Glaubens der Nachweis geführt werden, dass ihnen nicht wohlbegründete Resultate der Wissenschaft entgegentreten und sie gewissermassen von vornherein unmöglich machen.

Es könnte scheinen, dass diese Forderung den Glauben beeinträchtigt und die einzelnen Sätze des Glaubens doch wieder abhängig macht von der wissenschaftlichen Forschung. Aber das ist nicht der Fall. Denn die wissenschaftliche Forschung richtet sich nicht auf die Bearbeitung derjenigen Fragen, mit denen es der Glaube zu thun hat; kann sich wenigstens nicht auf sie richten, ohne die Grenzen ihrer Kompetenz zu überschreiten. Andererseits aber genügt es doch nicht, auf diese Beschränktheit und die damit gegebene Relativität unseres wissenschaftlichen Erkennens und auf die übergeordnete Geltung des religiös-sittlichen Glaubens zu verweisen. Denn, wissenschaftlich betrachtet — und um wissenschaftliche Betrachtung handelt es sich in der Dogmatik —, bleibt ja auch der Satz, dass in den

höchsten Fragen der Glaube entscheidend sein müsse, eine Hypothese. Insofern bleibt also für die Dogmatik als Wissenschaft vom Lehrgehalt des Glaubens auch die ganze Darlegung des Glaubens im Gesamtrahmen der Wissenschaft. Und es muss daher der Nachweis geliefert werden, dass den Glaubenssätzen nicht wohlgegründete wissenschaftliche Resultate widerstreiten. Geschieht das nicht, dann bleibt es m. E. bei einer Art doppelter Wahrheit, die der Einzelne nicht als solche zu empfinden braucht, und das um so weniger, je gefestigter im Glauben er ist; trotzdem besteht sie und muss vor allem im Interesse derer, die dem Glauben noch fern stehen, oder doch jene Festigkeit noch nicht erlangt haben, gehoben werden.

Aber dass man mich nicht missverstehe. Auch wenn das geschieht, was ich eben als dritte Aufgabe der Dogmatik bezeichnete, so bleibt ein gewisser Dualismus, der Dualismus, welcher in der Sache begründet ist, darin nämlich, dass Glaube, dass religiös - sittliches Leben etwas ganz anderes ist, als theoretisches Wissen. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen. Persönliche Unsterblichkeit ist ein christlicher Glaubenssatz; er kann und soll nicht zu einem Satz theoretischen Wissens gemacht werden; er hat seine Geltung nur auf Grund der Wertung religiös-sittlichen Lebens. Aber es muss gezeigt werden, dass es keine wohlgegründeten wissenschaftlichen Resultate giebt, die jenen Satz so zu sagen von vornherein ausschliessen. Letzteres wäre aber einmal der Fall, wenn die These des Materialismus zu Recht bestände, d. h. aber hinreichende Wahrscheinlichkeit für sich hätte, dass geistiges Leben in Wahrheit in räumlichen Bewegungsvorgängen besteht oder doch die Erscheinung räumlicher Bewegungsvorgänge ist. Es würde aber zweitens auch dann der Fall sein, wenn die heute in der Psychologie weitverbreitete These zu Recht bestände, dass das menschliche Geistesleben schlechterdings nichts anderes sei, als die stete Abfolge, der fortwährende

Wechsel von Bewusstseins-Inhalten, von Bewusstseins-Inhalten, welche Nerven-Prozessen der Grosshirnrinde parallel gehen; dass es einen übergreifenden und konstanten Faktor im menschlichen Seelenleben nicht gebe, dass das Ich lediglich die „Form“ des Bewusstseins sei, d. h. das Ergebnis einer von jedem konkreten Bewusstseins-Inhalt abstrahierenden Reflexion. Mit diesen Auffassungen der Wissenschaft muss sich also der Dogmatiker auseinandersetzen. Und zwar ist das noch eine unmittelbare, aus der Sache selbst notwendig sich ergebende Aufgabe, nicht etwa nur eine lediglich aus praktischen Gründen behufs nachträglicher Auseinandersetzung mit den anderen Wissenschaften vorzunehmende. Es ist die notwendige Ergänzung jener ersten Aufgabe, des Nachweises, dass für die letzten Fragen nach Grund und Zweck alles Daseins nicht auf Grund theoretischen Wissens, sondern nur auf Grund religiös-sittlichen Glaubens die Antwort zu suchen ist[1].

II.

Damit haben wir die Aufgabe der Dogmatik bestimmt. Es fragt sich nunmehr nach der Methode. Doch ist die Lösung dieser weiteren Frage durch die voraufgegangene Erörterung bereits vielfach vorbereitet. In Sonderheit ergiebt

1. Hierauf, dass es sich in dieser dritten Aufgabe um eine direkte und eigentliche Aufgabe der Dogmatik handelt, kommt es mir zunächst an. Ob dieselbe bei der Behandlung, zumal bei derjenigen im akademischen Lehrbetrieb, mit der zweiten Aufgabe, also derjenigen der speziellen, entwickelnden Dogmatik zu verbinden ist, so dass nach Ableitung und Darlegung eines jeden Glaubenssatzes die Auseinandersetzung mit den a priori entgegenstehenden wissenschaftlichen Resultaten zu erfolgen hätte, oder ob diese dritte Aufgabe für sich als geschlossenes Ganzes durchzuführen ist, das ist eine rage pädagogischer Zweckmässigkeit, über die ich mir kein Urteil erlauben darf. Auch liegt mir nichts an einer bestimmten Benennung jener drei Einzelaufgaben; ich würde sie als prinzipielle, entwickelnde und apologetische Dogmatik bezeichnen.

sich aus jener voraufgegangenen Erörterung, dass wir uns jetzt beschränken können auf die Untersuchung der Methode für die oben an zweiter Stelle genannte dogmatische Aufgabe, die Aufgabe der speziellen oder entwickelnden Dogmatik.

Denn für die anderen beiden Aufgaben, die an erster und die an dritter Stelle genannte, ist, was sich für ihre Methode im allgemeinen sagen lässt, schon mit Bezeichnung der Aufgabe selbst gegeben. Der Nachweis, dass in Sachen der letzten und höchsten Fragen dem christlichen Glauben die Entscheidung zu überlassen sei, hat natürlich zu erfolgen auf Grund der allgemeinsten Prinzipien des Wissens überhaupt. Es muss untersucht werden, welcher Art unser Wissen überhaupt ist, sodann welche Bewandnis es mit dem religiös-sittlichen Bewusstseinsleben hat und schliesslich, ob und weshalb gerade dem christlichen Glauben die Entscheidung in den letzten Fragen zu überlassen ist. — Die an dritter Stelle genannte Aufgabe aber, die Nachweisung, dass den Sätzen des Glaubens keine wohlgegründeten wissenschaftlichen Resultate entgegenstehen, muss sich in ihrer jeweiligen Methode notwendig richten nach dem betreffenden Erkenntnisgebiet, von dem aus die betreffenden Einwände erhoben werden oder erhoben werden könnten. Die Erkenntnistheorie, die Psychologie[1] und vor allem die Entwicklungslehre werden m. E. — wenigstens für die nächste Zeit — die Hauptgebiete sein, die hier in Betracht kommen.

So bleibt also als eigentliches Problem die Frage nach der Methode der speziellen, der entwickelnden Dogmatik. Wir hatten gesehen, dass die Aufgabe der entwickelnden Dogmatik dahin zu bestimmen ist, darzulegen, welche Sätze in Bezug auf die letzten Fragen der christliche Glaube, als

1. Eine Abhandlung über die Verwertung der Psychologie für die systematische Theologie denke ich in kurzem veröffentlichen zu können.

religiös-sittliche Lebensbethätigung gefasst, implicite in sich schliesst.

Daraus folgt zunächst sofort, dass die Methode der alten Dogmatiker d. h. die Inspirations-Methode nicht die Methode der evangelischen Dogmatik sein darf. Diese Methode beruht auf der erwähnten Voraussetzung, dass der christliche Glaube ein geoffenbartes Lehrsystem sei, eine Voraussetzung, die mit dem reformatorischen Glaubens-Verständnis unverträglich ist. Jene Voraussetzung zieht aber als notwendige Folgerung die Ausbildung der Inspirations-Methode in ihrer vollsten Schärfe nach sich. Die Ausführungen der alten Dogmatiker über den Hergang bei dieser Inspiration und die daraus folgende Beschaffenheit der Schrift, wie die Propheten und Apostel nur als Griffel, als calami gedient haben, und wie sich demnach die Inspiration auf alles Einzelne, auch auf das aller Geringfügigste erstrecke, — diese Ausführungen, die uns manchmal als seltsame Schrulle erscheinen wollen, sind doch nichts weniger als dies; sie sind die notwendige Konsequenz von dem eigentlichen Zweck, dem diese Inspirations-Lehre dient, d. h. dem Zweck, ein Erkenntnis-Prinzip für die christlichen Glaubenssätze aufzuweisen, durch das dieselben zugleich als allgemeingültige Wahrheit erwiesen würden. Dann durfte an keinem Punkt ein Spalt aufbleiben, wo der Zweifel hätte einsetzen können: denn die geringste Unsicherheit an einem Punkte hätte das ganze Prinzip aufgehoben, das Prinzip, die Glaubenssätze als die Sätze eines geoffenbarten Lehrsystems zu erweisen.

Widerspricht nun diese Aufstellung dem reformatorischen Glaubensverständnis, nach dem der Glaube eine freie That, eine persönliche innere Entscheidung ist, und also auf dies innere persönliche Leben alles ankommt, hat aber andererseits Schleiermacher, wie wir sahen, diesen reformatorischen Glaubensbegriff in die Dogmatik eingeführt, so scheint es, müssten wir uns von Schleiermacher über die rechte

Methode der evangelischen Dogmatik belehren lassen können. Die Antwort, die er uns giebt, steht im berühmten § 15 des christlichen Glaubens und lautet: Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen christlich frommer Gemütszustände, in der Rede dargestellt. Demnach müsste also die Methode der Dogmatik darin bestehen, dass der Dogmatiker seine eigene innere Erfahrung mit ihren Voraussetzungen und Konsequenzen zum Ausdruck bringt. Das ist auch das von Schleiermacher in der Glaubenslehre im Prinzip letztlich befolgte Verfahren, wennschon er die ergänzende Forderung aufstellt, die Glaubenssätze müssten bewährt werden durch Berufung auf die evangelischen Bekenntnisschriften und in Ermangelung solcher auf die Schriften des Neuen Testaments. Aber es handelt sich bei ihm auch eben wirklich nur um eine nachträgliche Bewährung der zunächst aus dem eigenen frommen Selbstbewusstsein gewonnenen Sätze; und diesem Verfahren entsprechend wird auch folgerichtig zum Zweck der Bewährung den Bekenntnisschriften der Vortritt vor den „Neutestamentischen Schriften“ eingeräumt. — Und das von Schleiermacher empfohlene Verfahren hat vielfach Anklang gefunden, wenigstens was den Hauptpunkt, die Aufstellung der eigenen inneren Erfahrung als primärer Quelle der Dogmatik betrifft. Im übrigen war das Verständnis für die Grundposition Schleiermachers meist nicht hinreichend, um die Einsicht zu begründen, dass von dieser Grundposition die Schleiermachersche Anordnung von Bekenntnisschriften und Heiliger Schrift in dieser Reihenfolge für die Zwecke der dogmatischen Aufgabe unlösbar ist. — Nun liegt aber zunächst jedenfalls auf der Hand, dass damit der Subjektivität Thor und Thür geöffnet wäre. Ist das der christliche Glaube, von dem wir sagten, dass ihm die Entscheidung über die letzten und höchsten Fragen zu überlassen sei, die innere Erfahrung des einzelnen Christen in all' ihrer Bedingtheit, all' ihrer Beschränktheit und all' ihrer Unvollkommenheit? Sicherlich nicht.

So scheint denn, es sei eine Ergänzung nötig, welche jene Subjektivität ausgleiche. Neben die eigene innere Erfahrung als die eine Quelle für Auffindung und Ermittelung der Glaubenssätze müssten zu demselben Zweck — also bei- und nebengeordnet, nicht zum Zweck der Bewährung nachgebracht — die Aussagen der Schrift und die der Bekenntnisschriften treten. Dadurch werde der geschichtlichen Objektivität genügt und doch der persönlich-subjektive Charakter gewahrt. Diesen Standpunkt hat wesentlich schon Schleiermacher selbst für die Ethik, also in der „christlichen Sitte," vertreten; und auch die Ausführungen in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums führen in diese Richtung. Aber wenn auch dieser Standpunkt vor dem der Glaubenslehre manches voraus hat, steht er ihm doch methodisch nach. Denn eine solche Nebeneinander-Ordnung von drei Quellen ist in sich selbst widerspruchsvoll. Diese drei Quellen gehören auch gar nicht neben einander, nicht auf eine gemeinsame Fläche: denn einmal sind die Aussagen der heiligen Schrift und die der Bekenntnisschriften nicht anders als durch die Vermittlung der eigenen inneren Erfahrung zu verstehen und darzulegen; und andererseits ist überhaupt die eigene Erfahrung für sich genommen keine selbständige Quelle für die christliche Wahrheit als geschichtliche Grösse, sie gehört hinein in die Kette der geschichtlichen Entwicklung und ist ein Glied aus dieser.

Und so werden wir zurückgedrängt zu dem Problem: welches ist der christliche Glaube, von dem wir sagten, dass ihm die Entscheidung zu überlassen sei über die letzten Fragen? Dieser Glaube ist uns allerdings zunächst gegeben als eigenes religiös-sittliches Bewusstsein; aber doch nicht als solches, das in sich selbst die Norm seines Wesens trüge, sondern als solches, das als auf seine Norm zurückweist auf ein religiös-sittliches Bewusstsein, welches wir nach dem Zeugnis des unseren als Vollendung, daher als Norm und Autorität des religiös-sitt-

lichen Lebens anerkennen müssen. Es ist die Person Jesu Christi, auf welche wir als auf die Norm und die Autorität des religiös-sittlichen Lebens hingewiesen werden. Die christliche Religion ist Offenbarungs-Religion, der christliche Glaube Offenbarungs-Glaube; d. h. wir sind als Christen in unserem religiös-sittlichen Leben gebunden an eine uns gegebene Autorität; wir entscheiden nicht von uns, nicht mit eigenen Mitteln, auf Grund eigenen Gutdünkens, welcher Art und Beschaffenheit das religiös-sittliche Glaubensleben sein soll, sondern wir ordnen uns der Autorität unter, die uns gegeben ist als Offenbarung. Die Offenbarung besteht aber für uns nicht, wie für die alten Dogmatiker, in einem Lehrsystem übernatürlicher Herkunft, sondern in der thatsächlichen Erwirkung und Ermöglichung normgemässen religiös-sittlichen Verhaltens. Denn von uns aus erlangen wir ein solches niemals, bleiben in unserem religiösen Leben in der Zerrissenheit, im sittlichen in aussichtslosen Kämpfen; oder beides unter dem religiösen als dem übergeordneten Gesichtspunkt: wir bleiben in der Sünde. Aber wir wissen von einem religiös-sittlichen Leben, das diesen Charakter nicht teilt; und eben durch den Anschluss an dieses Personleben, an diese Person, d. h. an Jesus Christus, aber auch einzig und nur durch den Anschluss an ihn, erlangen wir selbst in unserem religiös-sittlichen Leben eine Stellung, in der wir wenigstens prinzipiell über jene Zerrissenheit, jene Sündhaftigkeit hinausgehoben sind, wenn wir auch thatsächlich wieder und wieder in sie zurückfallen, so dass jene Person für uns immer den Charakter absoluter Autorität religiös-sittlichen Lebens behält. Und da sie immer diesen Charakter behält, muss sie angesehen werden als uns gegeben, als Offenbarung. Und durch diese Offenbarung also, durch die Person und die ganze geschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist in der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit eine Stufe erreicht, in der die Möglichkeit für normgemässe Gestaltung und Entfaltung des religiös-sitt-

lichen Bewusstseins prinzipiell gegeben ist. Damit hat die religiös-sittliche Entwicklung prinzipiell ihren Abschluss erreicht; von jenem Zeitpunkt an handelt es sich nur noch darum, und kann es sich nur noch darum handeln, dass jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird und dass die dort erreichte Stufe religiös-sittlichen Lebens sich nach allen Seiten und Richtungen des menschlichen Lebens auswirkt. In die Erscheinung getreten ist jene prinzipiell abschliessende Stufe religiös-sittlichen Lebens durch die Jünger und Apostel, durch die erste Gemeinde Jesu Christi; durch sie ist sie eine geschichtliche Thatsache geworden und hat sich immer mehr und mehr als Macht in der Geschichte erwiesen. Quell- und Ausgangspunkt aber dieser geschichtlichen Bewegung ist das religiös-sittliche Leben der Jünger gewesen. In diesen, wie sie unter der unmittelbaren Einwirkung der Person Jesu Christi gestanden haben, hat die Erwirkung prinzipiell normgemässen religiös-sittlichen Bewusstseins stattgefunden, d. h. eines religiös-sittlichen Bewusstseins, das durch die in Jesus Christus gegebene Norm bedingt und bestimmt ist. In aller Folgezeit hat diese Erwirkung nur durch Vermittelung des Zeugnisses der Jünger geschehen können.

So ergiebt sich also, dass der normgemässe christliche Glaube — d. h. das durch die in Jesus Christus gegebene Offenbarung herbeigeführte religiös-sittliche Bewusstsein — aus den Zeugnissen der Jünger und Apostel zu entnehmen ist.

Sollen nun die Wissenssätze expliziert werden, welche dieser normgemässe christliche Glaube in sich schliesst, so muss die Methode, die dazu führt, die einer historisch-psychologischen Analyse sein.

Es bedarf psychologischer Analyse, denn es sollen die Wissenssätze gefunden werden, die der christliche Glaube als religiös-sittliches Bewusstseinsleben in sich schliesst. Aber nicht um unser eigenes religiös-sittliches Bewusstsein handelt es sich, sondern um das normgemässe christliche Bewusstsein, wie wir es auf Grund des Zeugnisses der Jünger in

historischer Forschung festzustellen haben. Was im einzelnen diese historische Aufgabe in sich fasst, will ich hier nicht des weiteren erörtern. Es ist die Aufgabe der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Die Methode der speziellen, der entwickelnden Dogmatik geht aber, wie wir sahen, nicht auf in dieser historischen Aufgabe, ihre Methode ist die historisch-psychologische. Und was nun dies hinzutretende Moment besagt, das muss ich des nähern klarlegen; denn damit kommen wir offenbar auf den Kern des Problems bezüglich der Methode der entwickelnden Dogmatik. — Ich schicke aber dies voraus, dass, wenn ich von historisch-psychologischer Methode spreche, ich damit nicht nur eine nähere Charakteristik der historischen Methode einfügen will. Jede historische Methode ist psychologisch: wir verstehen fremdes Seelenleben nicht anders als durch Vermittlung des unseren. Das ist selbstverständlich. Das soll der Ausdruck nicht besagen; sondern er soll wirklich ein Neues, ein Besonderes hinzubringen. Unter psychologischer Methode verstehe ich das Zurückgehen vom Vorstellungsbild auf die Beschaffenheit des zugehörigen Gefühls- und Willens-Lebens. Denn thatsächlich, in Wirklichkeit ist es überall so, dass unsere Vorstellungen und Gedankenbilder, soweit sie nicht sinnlich vermittelt sind, bedingt werden durch Gefühls- und Willens-Regungen. Folglich muss in der wissenschaftlichen Arbeit der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, um auf den Grund des ganzen Vorganges zu kommen. Wir müssen vom Vorstellungsbild auf die Beschaffenheit des Gefühls- und Willens-Lebens zurückgehen. In diesem letzteren liegt der eigentliche Kern des Glaubenslebens; in den Vorstellungen kommt er zum Ausdruck. Die biblische Theologie mit ihrer historischen Methode liefert uns nun lediglich das Vorstellungsbild des normgemässen christlichen Glaubens. Es fragt sich aber, ob dies Vorstellungsbild wirklich der zutreffende Ausdruck des zu Grunde liegenden religiös-sittlichen Bewusst-

seins ist. Dies muss also geprüft, dazu aber mittelst eigenen Nacherlebens jener Kern des Glaubens erfasst oder doch zu erfassen gesucht werden. Bei der so sich ergebenden Nachprüfung und Sichtung des Vorstellungs-Materials der Biblischen Theologie wird dann vor allem ein Zweifaches zu beachten sein. Erstens nämlich kann jenes Vorstellungsbild, das die biblische Theologie uns mittelst historischer Methode liefert, bereichert oder durchsetzt sein mit fremdartigen, aus fremden, d. h. nicht christlich-religiösen Motiven entstammenden Vorstellungen. Dann müssen also diese ausgesondert und abgetrennt werden. Zweitens aber ist zu bedenken, dass unsere Vorstellungsbilder überhaupt abhängig sind von dem Gesamt-Umfang unseres Wissens und unserer ganzen Auffassungs-Weise. Da nun die letztere im Lauf der Geschichte wechselt, so kann der Vorstellungs-Ausdruck, den die biblische Theologie uns liefert, ein in dieser Weise durch die ganze geschichtliche Situation bedingter sein, der mithin für uns das nicht mehr zum Ausdruck bringt, was er seiner Zeit zum Ausdruck bringen sollte und zum Ausdruck gebracht hat, und der also durch einen anderen, besser entsprechenden, zu ersetzen ist.

In beiden Fällen ist aber die geforderte Aufgabe nur zu lösen durch ein Verfahren, das man, wie mir scheint, als *psychologisch* bezeichnen muss. Nicht als ob die Psychologie als solche, jene Disziplin der Philosophie, hier heranzuziehen und zu befragen wäre. Das ist nicht der Fall. Wohl aber gleicht das *Verfahren* aufs Genaueste jenem Verfahren, das für die Arbeit der Psychologie grundlegend ist. Denn das ist in der Psychologie ein Verfahren von fundamentaler Bedeutung: aus den *Aeusserungen fremden Seelenlebens*, wie sie in Minen, Gebärden, mündlicher und schriftlicher Aussprache vorliegen, durch Vermittlung der Analogie der eigenen inneren Erfahrung *zurückzuschliessen auf den Thatbestand fremden Seelenlebens*.

Um eine ganz ähnliche Aufgabe handelt es sich nun in der entwickelnden Dogmatik. Nur dass hier nicht die eigene innere Erfahrung im allgemeinen, wie sie jedem normalen Menschen zugemutet werden kann, das Mittel für den Rückschluss bildet. So ist es in der Psychologie. In der Dogmatik aber tritt dafür die christliche innere Erfahrung, das christliche Glaubensleben ein, d. h. dasjenige religiös-sittliche Bewusstseinsleben, das erlangt wird, wenn wir uns unter das Zeugnis der Jünger stellen und dadurch unter die Einwirkung Jesu Christi kommen.

Es muss also ausgegangen werden von dem Vorstellungsbild des normgemässen christlichen Glaubens, wie es uns die biblische Theologie liefert. Dann müssen wir von diesem Vorstellungsbild aus vermittelst der Analogie unseres eigenen Glaubens den eigentlichen Kern jenes normgemässen christlichen religiös-sittlichen Bewusstseins zu erfassen suchen, um dann diejenigen Vorstellungen, diejenigen Erkenntnisse, welche durch jene Beschaffenheit des religiösen Bewusstseins bedingt sind, in ihm enthalten, mit ihm gegeben sind, in lehrhafter Form auszuprägen, und zwar, indem wir nun den höchst möglichen Grad von Bestimmtheit für diesen lehrhaften Ausdruck suchen.

Also nur vermittelst eigenen Glaubens ist die Aufgabe, die hier gefordert wird, zu lösen, ist diese Methode der entwickelnden Dogmatik durchzuführen. Aber keineswegs handelt es sich nur um ein Auffassen und lehrhaftes Ausprägen der eigenen frommen Gemütszustände, um ein nachträgliches Objektivieren derselben; sondern vielmehr um ein Erfassen und lehrhaftes Ausprägen des normgemässen christlichen Bewusstseins, dessen Vorstellungsbilder uns die biblische Theologie liefert.

Es liegt nahe, die hier für die spezielle, die entwickelnde Dogmatik geforderte Methode mit derjenigen zu vergleichen, welche Biedermann in seiner christlichen Dogmatik auf-

gestellt und durchgeführt hat. Es ist meines Dafürhaltens ein unbezweifelbares Verdienst Biedermanns, eine feste, sichere, scharf präcisierte Methode aufgestellt und so eine einheitliche Durchführung der Dogmatik ermöglicht zu haben. Diese seine Methode — bestimmt durch die philosophische Spekulation Hegels — lässt sich kurz in die Formel fassen: Unterscheidung zwischen Vorstellungs-Form und reinem Gedanken-Inhalt. Nicht als ob Biedermann damit die Hegelsche Beurteilung und Wertung der Religion vertreten wollte, d. h. die Beurteilung der Religion als der niederen Stufe der Entwicklung des Geistes, welcher die höhere des begrifflichen Denkens, also die Philosophie, übergeordnet ist. Biedermann nennt diese Definition der Religion einen verhängnisvollen Fehler und sagt, dass das damit zwischen Religion und Philosophie gesetzte Verhältnis ein grundfalsches sei. Vielmehr verwendet er selbst jene Hegelsche Formel in folgender Weise: Die Religion, der Glaube, sei etwas ganz anderes als die Wissenschaft. Aber doch habe auch der religiöse Glaube ein theoretisches Moment, er enthalte ein bestimmtes Wissen. Und nun sei es der Religion eigentümlich, dieses Wissen in der Form blosser, bildlicher Vorstellungen zu besitzen. Darin soll nach Biedermann kein Vorwurf liegen. Denn da in der Religion das theoretische Moment nicht das konstitutive sei, sei es für sie auch nicht erforderlich, das jenes theoretische Moment, das ihr eignet, zur reinen Ausgestaltung erhoben werde. Aber dies letztere sei nun allerdings Aufgabe der Wissenschaft von der Religion, speziell der Dogmatik. Die Dogmatik habe daher die Aufgabe, das vorstellungsmässige Wissen des Glaubens zum reinen Gedanken zu erheben, d. h. für alle einzelnen Sätze des Glaubens aus der vorstellungsmässigen Form den rationellen Kern zu gewinnen. — Das berechtigte und wertvolle Moment dieser Methode Biedermanns scheint mir in der festen und folgerichtigen Durchführung der Forderung zu liegen, dass behufs Aufstellung dogmatischer Sätze die Glaubens-Vor-

stellungen vom wissenschaftlichen Denken bearbeitet werden müssen. Nur — und das bedingt allerdings einen Unterschied allerfundamentalster Art — muss m. E. diese Bearbeitung nicht so geschehen, dass das Denken vorausblickt, um den rationellen Kern, den reinen Gedanken-Inhalt jener religiösen Vorstellungen zu entwickeln. Denn dann ist diese Entwickelung nur dadurch möglich, dass man einen bestimmten reinen Gedanken-Inhalt — bei Biedermann ist es die Idee des absoluten Geistes — a priori und von sich aus in die Vorstellungsform einträgt. Sondern die Bearbeitung muss so geschehen, dass man zurückblickt auf den Glauben selbst, auf das religiös-sittliche Bewusstseinsleben, und zwar auf dasjenige normgemässer Ausprägung, um nach Massgabe dieses die Sätze zu entwickeln, welche es implicite in sich schliesst.

So bleibt die heilige Schrift als Offenbarungs-Urkunde die alleinige Quelle der entwickelnden Dogmatik. Die eigene innere Erfahrung ist nicht Quelle für die Dogmatik, sie ist methodisches Hilfsmittel. Die evangelischen Bekenntnisschriften sind noch weniger Quelle für die Dogmatik: sie sind Bezeugungen des evangelischen, d. h. des dem Evangelium entsprechenden Glaubens- und Offenbarungs-Verständnisses. Es giebt nur eine Quelle für die Dogmatik: die heilige Schrift; denn es giebt nur eine Offenbarung und einen christlichen Glauben.

Druck von E. Ebering, Berlin W.

Wobbermin
Grundprobleme der systematischen Theologie
144878

JUL 29 '36	S. Stat
AUG 14 '36	6106 University 8-12-36

144878

Wobbermin
„Probleme der system-
atischen theologie.

JUL 29 '36	State 8-17-36	

ter
logie

Ly
36

BT 65 .W83 Wobbermin
Grundprobleme der systematischen Theologie.
144878

8-12-36

BT
65
.W83

144878

Wobbermin

"Probleme der systematischen theologie.

State 8-12-36